

《瀟湘錄·楚江漁者》對隱逸課題之表述

鄧郁生*

摘要

本文以柳祥所撰《瀟湘錄·楚江漁者》為研究對象，透過文學傳統、文化系譜及時代語境之考察，逐步釐清其「漁隱」論述。要言之，是文解構姜尚、嚴光所代表儒家「修身見世」之隱逸觀，並繼承楚辭、陶詩中「漁父」、「狂醉」等文學意象，嘗試與作者心中之仕隱情結對話，從而建構出性分自足、天人合一之田園牧歌。而在故事後半復假「以猿為喻」、「精怪返山」之書寫傳統呼應前半之漁隱問答，漁者由人而猿的「再獸化」，以及從「楚江」歸返「南山」之空間移動，皆表達了作者避亂世而隱居的思想傾向。面對晚唐士人「鄉關何處」的焦慮，〈楚江漁者〉嘗試重構其價值依歸，既豐富隱逸文化及神怪小說之內涵，亦是《瀟湘錄》書名意蘊之重要表徵。

關鍵詞：瀟湘錄、楚江漁者、隱逸、漁父、精怪

* 國立嘉義大學中國文學系兼任助理教授。

An Enunciation of Seclusion Subject on “The Fisher in River Chu” in *Xiao Xiang Lu*

Deng, Yu-Sheng
Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Chiayi University

Abstract

This paper discusses Liu Xiang’s “The Fisher in River Chu” in *Xiao Xiang Lu*. Through the investigation of literary tradition, cultural genealogy, and context of the times, gradually clarify the interpretation of “hermit-fisherman”. The novel deconstructed the Confucian seclusion value of “self-cultivation for benefiting the world” represented by Jiang Zi Ya and Yan Guang and inherits the literary images such as “the fisherman” and “intoxicated” from *Chu ci* and Tao Yuan Ming’s poetry, in an attempt to dialogue with the author’s sentiments of seclusion, thus constructing an idyllic pastoral of self-sufficiency and unity between heaven and man. In the second half of the story, the writing tradition of “gibbon as a metaphor” and “the return of the mountain monsters” echoes the question and answer of the “hermit-fisherman” and the “re-animation” of the fisherman from a human to the gibbon and the spatial movement from “Chu River” to “Nanshan” expresses the author’s tendency to avoid the chaotic world and live-in seclusion. The late Tang scholar’s anxiety about “where to go”, “The Fisherman in the Chu River” attempts to reconstruct its values, which enriches the connotation of hermit culture and mystical fiction and serves as an essential symbol of the meaning of the title of *Xiao Xiang Lu*.

Keywords: *Xiao Xiang Lu*, The Fisherman in the Chu River, Seclusion, The Fisherman, Monster

《瀟湘錄·楚江漁者》對隱逸課題之表述

鄧郁生

一、前言

晚唐帝國百病叢生，藩鎮割據、閹寺專權，王朝威信搖搖欲墜，厚重的賦斂更致使民不聊生，叛亂四起，終於在僖宗即位不久爆發黃巢之亂（875-884），敲響王室喪鐘。其後民變雖弭，分崩離析之勢確已無可挽回，在朱溫篡唐（907）前的二三十餘年，文人有著抱負難以施展的悲涼，或選擇高蹈棲逸，或投靠地方節度使，或顛沛流離度其一生，相較於杜牧（803-852）時代文人所感受到的文化「遲到感」¹，唐末文人的「晚」更呈現一種時代的「將盡感」。

此期文壇既散發鋒芒畢露的諷世憤懣，亦瀟灑離亂之慨及隱逸之情，羅隱（833-910）、皮日休（834-883）、陸龜蒙（？-881）三人乃犖犖之大者。²小說方面則以柳祥《瀟湘錄》最具代表，其人生平仕履不詳，書中現存作品繫年最晚為〈張玘〉之「咸通（860-874）末」，敘及「黃氏將亂華夏」，並感云：「若皇上脩德好生，守帝王之道，下念黎庶，雖諸黃齒長，又將若何？」³顯然作者身經黃巢之亂，並對皇室之治國無方頗有微辭。李劍國稱是書屬「寓言體諷刺小說」，法式《纂異記》而批判政治社會沉疴，抒發一己之抱負與憂憤，與羅隱等人精神相通。究其所寓作者情志，則〈益州老父〉、〈馬舉〉等篇展現濃厚濟世情懷，〈貞元末布衣〉、〈張安〉等文流露

¹ 宇文所安（Stephen Owen）認為杜牧時代的晚唐文人「站在過去的大詩人和過去輝煌的陰影裡，他們的『晚』主要是一種文化上的遲到感。」參〔美〕宇文所安（Stephen Owen）著，賈晉華譯：《晚唐：九世紀中葉的中國詩歌（827-860）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），頁5。

² 關於黃巢之亂後的唐末文學現象，可參胡可先：《唐代重大歷史事件與文學研究》（杭州：浙江大學出版社，2007），頁566-583。

³ 宋·李昉等編，汪紹楹校：《太平廣記》（北京：中華書局，2006），卷401，頁3224。本文凡引《瀟湘錄》文字悉出自此，以下徑誌《廣記》卷次、頁碼。

曠達不羈之人生態度。至若是書特色則「喜托物怪以議論」，議論不乏警拔，亦莊亦諧，文辭清麗，善事形容，間用抒情筆墨，足稱唐末佳制。⁴

承上述，《瀟湘錄》之憂憤意識及宗儒情懷十分鮮明⁵，然在時不我予之限制下，柳祥仍需另覓安身立命之所，隱逸書寫遂成為其寄託心志的新場域。⁶尤值注意者，《瀟湘錄》中屢見精怪回歸山林之故事，如〈嵩山老僧〉、〈王祐〉、〈焦封〉及〈楚江漁者〉等，多隱含作者對出處進退之思索。其中，〈楚江漁者〉（《廣記》卷 446，頁 3643）以議論直抒對隱逸之見解，在諸例中絕無僅有，頗能代表作者心聲。細究之，是文乃藉由剝落姜子牙、嚴子陵之隱者光環，試圖重構「漁隱」生活之範型與內涵，從而在老猿回歸山林之結局中安頓其生命歸宿。荷蘭漢學家高羅佩（Robert Hans van Gulik）謂之「闡述道家隱逸理想的經典文本」⁷，可謂探驪得珠。唯此老猿先是化身漁者與里民互動，對人間之事保持一份關心；卻又在遇見小猿後憶念青山而覺返，卸下與人世的連結。小猿在故事裡既象徵漁者涉世經驗之未萌或厥初，又牽引其生命理念走向轉折，使得整篇作品出現用舍行藏的對話喧聲。入世又出世之敘事結構誠與《傳奇·孫恪》相仿⁸，鏡照出柳祥對仕隱課題的反覆琢磨。

若回顧《瀟湘錄》中濃厚之家國關懷，〈楚江漁者〉之游牧於山林皋壤，實體現柳祥擺蕩於儒道之間的複雜心緒，是其面對時局所作的多層面思考。此一看似老生常談的出處命題，其實蘊藏作者反覆拉扯的自我辯證，尤其對一位充滿末世焦慮的下層文士而言，不論選擇兼濟或獨善，他都注定是權力核心之外的邊緣人；如此一來，如何說服自己放下士人所該承擔之淑世責任，並在流離失所的處境中重新找到

4 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993），頁 47、934-935。關於《瀟湘錄》之諷刺、議論、哲理、神怪等特質，可再讀程毅中：《唐代小說史》（北京：人民文學出版社，2003），頁 275；李宗為：《唐人傳奇》（北京：中華書局，2003），頁 177-178。

5 焦瑛：《〈瀟湘錄〉研究》（重慶：西南大學中文系碩士論文，2013），頁 36-37。

6 李紅霞指出，晚唐文人遁隱山澤乃出自一種人生理想無法實現的無奈，在戰亂頻仍、科舉腐敗等時空環境裡，隱逸成為他們悲憤心情的轉移。參李紅霞：《唐代隱逸與文學》（北京：商務印書館，2017），頁 77-84。

7 〔荷〕高羅佩（Robert Hans van Gulik）著，施曄譯：《長臂猿考》（上海：中西書局，2015），頁 111。

8 鄧郁生：〈儂俗與歸真：論《傳奇·孫恪》的啟悟結構〉，《彰化師大國文學誌》22（2011.6），頁 501-528。

生命定位，便是柳祥所該面對的人生課題。換言之，〈楚江漁者〉對「漁隱」議題之思辨，正是作者一生抱負被時代的失落、錯置給碾碎後，對生命去從的自我梳理，在看似灑脫自在的隱逸書寫中，實包蘊複雜的調適工夫與心路歷程。

中國隱逸文化源遠流長，經史百家屢屢標榜品格高潔之逸民，成為後人追慕之典範。⁹就「漁隱」部份而言，自《楚辭》、《莊子》之〈漁父〉篇以來，漁父已具江湖隱者形象；而在唐代，詩人樂好題詠漁樵，每於作品中寄託隱逸情懷，並身體力行，如張志和（732-774）絕意仕進，扁舟綸竿而自謂「煙波釣徒」，樹立後世漁隱文藝之典範；又如陸龜蒙隱居松江，自比「涪翁、漁父、江上丈人」，並與皮日休相唱和，雙雙留下一系列傾吐生活情志的《漁具詩》、《添漁具詩》。¹⁰簡言之，「漁父」不僅是唐代文學之隱逸符號，亦是一種生活型態的落實，身分的抽換透露了士人告別塵想而回復心靈自由之渴望。在此文化關照下，〈楚江漁者〉之角色設定除支持作者闡釋自我情感外，當亦涉及更寬廣之文化課題，它實以小說筆觸代言唐末文人在漂泊中尋找棲所之心緒，是唐人小說與漁隱文化激盪下之產物。

置諸唐代漁隱文化系譜中，〈楚江漁者〉既可考察唐末文人之集體記憶，復可進一步思索《瀟湘錄》書名之可能意涵。「瀟湘」原屬湖南風土名詞當無疑義，然據衣若芬歸納，該詞經先秦以來諸多文學作品、神話傳說層層積澱，已成了超越地域限制之文化典故，具現悠久、共同之文化記憶，要言之可包括「恨別思歸」及「和美自得」兩種文學意象情境，前者源於湘妃神話、屈原騷辭及左遷流寓文學，後者則因與桃花源意象合流而染上漁隱色彩。¹¹〈楚江漁者〉既為柳祥面對世變之出處辯證，實融攝「瀟湘」一詞之雙重意象；衡諸晚唐紛亂世局，是文所表述之隱逸情懷，乃

⁹ 舉凡《論語》所載夷齊、荷蓀丈人，《周易》、《莊子》關於隱士之論述，《史記》、《漢書》、《高士傳》、《世說新語》所載棲逸人士，《後漢書》以來之史書〈逸民傳〉，以及《藝文類聚》專設之〈隱逸〉篇等，可知「隱逸」為傳統典籍裡重要的文化符號。相關爬梳可參盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》24（2016.12），頁63-64。

¹⁰ 關於漁隱文化之爬梳詳參王春庭：〈漁樵：隱逸文學的一個象徵性符號〉，收入中國唐代文學學會主編：《唐代文學研究（第七輯）》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），頁23-30。蔡玲婉：〈接受與新創——唐代漁父詩探析〉，《高雄師大國文學報》16（2012.6），頁39。

¹¹ 衣若芬：《雲影天光：瀟湘山水之畫意與詩情》（臺北：里仁書局，2013），頁35-82。

於歌詠林泉高臥之際嘗試擺落心志的徨彷徨與矛盾，是理解《瀟湘錄》命名緣由之重要文本。此外，檢視唐人小說抒發隱逸情懷之作品，絕多數涉及神仙或桃源¹²；〈楚江漁者〉敘「猿妖」放棄漁人身分而回歸山林，該「妖精尾巴」在唐代隱逸主題小說中堪稱異數。此不僅將作者的漁隱論述覆上魔幻面紗，當動物題材成為寓言，其所引發之詮釋效果更將深化對〈楚江漁者〉隱逸課題之解讀。

爰此，本文擬以〈楚江漁者〉作為討論對象，探析作者如何出入唐代漁隱文化，如何化用精怪小說書寫模式，以及如何驅遣隱士、漁父、猿猴等文史符號來完成自我追尋。小說篇幅雖短，然所包蘊之文化因子誠頗多元，其所使用之詞彙並非獨立自足，而是與其它文本交融互涉，從而開展出屬於自己的意義。因此，對於〈楚江漁者〉之解讀乃有賴參照相關語義文化系譜，結合時代課題，進而釐清作品所因襲、轉化之成份。¹³如此，方能深入故事縫隙，挖掘作者寄寓其中而未明言之深意。

二、「隱人之漁」姜子牙、嚴子陵之意義變焦

古代文人熟讀經史，視前人行誼為學習榜樣，其在遷逐、遭厄或對前途感到茫然之際往往探向青史尋求解惑，歷史人物因此有供後人參照反思之意義。仕隱課題尤然，唐人習於詩文中禮贊古代隱逸高士，從而獲取超越寵辱得喪的精神支持，關於此，李紅霞歸納有四：待時而起的姜尚、功成身退的范蠡、志存貞節的嚴光、自然真淳的陶潛，乃是唐人隱逸心理重要的寄託對象，並在融入文人之時代感及生命

¹² 例如《廣異記·衡山隱者》、《宣室志·地下肉芝》、《仙傳拾遺·寒山子》、《仙傳拾遺·王太虛》、《續仙傳·許宣平》、《續仙傳·金可記》等，多收入《太平廣記》「神仙」類，主要記隱者入穴、採藥、服食、飛昇、修道、避亂。

¹³ 每篇文本都聯繫著若干已有的文本，並對這些文本起著複讀、深化、濃縮、轉移和重組的作用，所有文本的產生都是在勾勒一段周而復始的記憶，並在自己的語境中衍生新義。參〔法〕蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵焯譯：《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003），頁5-15。

歷練後獲得藝術再造。¹⁴其中，姜尚及嚴光亦為〈楚江漁者〉所化用，形成一套剖析「隱人之漁」的論述。須知，歷史人物給人的刻板印象看似根深蒂固，卻往往在不同的文化脈絡下形成意義的改變或焦點轉移。因此，關於本課題之探討，除掌握姜尚、嚴光本事外，亦當追問二人在唐代被賦予何種寄託或內涵？柳祥又如何理解姜、嚴之情志？此二歷史符號又與唐代隱逸文化何涉？凡此數端，皆為思索〈楚江漁者〉隱逸觀之重要命題。

（一）「姜子牙」、「嚴子陵」本事及唐人之接受

所謂「姜子牙之漁」者，乃指西周開國功勳姜太公遇文王之美談，其事原即富含用舍行藏之辯證，《韓詩外傳》言其微時「釣於磻溪，文王舉而用之，封於齊」¹⁵，已將「垂釣」之舉聯繫至際遇與功業；《史記·齊太公世家》載其事曰「以漁釣奸周西伯」，西伯往見大悅，遂「立為師」¹⁶，更明白揭示太公垂釣乃探腳位而非魚。從此，太公微時之身分、垂釣動機以及日後際會明主的機運，遂不斷引發後人多元想像，成為士子鼓舞心志或遙寄情思之媒介。

有唐一代士人醉心舉業與詩文，編纂許多供人檢索之類書，並在資料之蒐集與排列中悄然引導人們對該事物之思考。唐代士子奉為圭臬之《藝文類聚》即在其「產業部下」「釣」目中首引《呂氏春秋》曰：「太公釣於滋泉，文王得而王。」¹⁷遂使垂釣別有喻焉。李白（701-762）〈留別于十一兄逖裴十三遊塞垣〉¹⁸、韓愈（768-824）

¹⁴ 李紅霞：《唐代隱逸與文學》，頁 106-123。另，蕭麗華亦認為此四人共同形成了中國漁父文化意象，唯特別標舉陶潛〈桃花源記〉中的武陵漁人，謂之為串起仙鄉和凡界的仲介者。參蕭麗華：〈唐代漁父詞與日本《經國集》十三首〈漁歌〉之比較〉，《臺大東亞文化研究》2（2014.6），頁 4。

¹⁵ 屈守元：《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀書社，1996），卷 8，頁 729。

¹⁶ 事詳漢·司馬遷：《史記》（臺北：鼎文書局，1993），卷 32，頁 1477-1478。下引其書徑誌卷次、頁碼。

¹⁷ 唐·歐陽詢編，汪紹楹校：《藝文類聚》（北京：中華書局，1965），卷 66，頁 1178。另，唐·徐堅：《初學記》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 196 冊（臺北：商務印書館，1983），卷 22，「武部·漁第十一」，頁 28，亦將「玉璜金鎖」列為事對之首，「玉璜」即指姜太公釣玉璜而受命於文王事，可參看。

¹⁸ 詩云：「太公渭川水，李斯上蔡門。釣周獵秦安黎元。」見唐·李白撰，瞿蛻園、朱金城校：《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 906。

〈為裴相公讓官表〉¹⁹皆嘗託其事而訴功業志向，表露其「良馬期遇伯樂」的幽微心思。唯至晚唐，殆因時局紛亂、青紫難拾，題詠其事之詩文遂開始出現價值轉向，如司空圖（837-908）〈障車文〉：「不學呂望竿頭，釣他將相。」²⁰徐夔（849-938？）〈寄天台陳希叟〉亦看淡呂望卿位而稱「拍手相思惟大笑，我曹寧比等閒人」²¹，皆有摒棄功業之意味，李白、韓愈所譜寫之豪情壯志在此已杳然無存，取而代之的是對身家平安及山水之樂的追求。然不論是嚮往安邦定國，抑或不願出將入相，「太公垂釣」始終是一政治符碼，具有濃厚之用世隱喻，當是唐人之普遍共識。

至若「嚴子陵之漁」者，乃指耕釣於富春山之嚴光，其人因屢拒漢光武帝之徵聘，不慕榮利的隱者特質格外鮮明。《後漢書·逸民傳》敘其少時同光武遊學，「及光武即位，乃變名姓，隱身不見」，後光武紆尊至舍訪賢，嚴光乃曰：「昔唐堯著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎！」²²若然，在明君新定天下之際，嚴光拒聘的理由除自表心志外，殆亦期以唐堯「至德之世」互勉。范曄嘗在〈逸民傳〉序中指出，光武雖數度求賢而未果，然其懷仁輔義天下悅，誠可謂「舉逸民天下歸心者」（頁2757）。然者聖君、高賢相互輝映，合於治道，此當為《後漢書》標榜嚴光漁隱自適之外，另一重要底蘊。²³

嚴光之歸臥青山碧流，以及箕踞光武、泥塗軒冕的狂態，誠為後人樹立某種隱者範型，遙為寄託與砥礪。綜觀唐代題詠或化用嚴光事蹟之詩文，大抵有三面向：其一，讚賞嚴光高風傲節，如洪子輿（睿宗時人）〈嚴陵祠〉、歐陽詹（758-801）〈題

¹⁹ 文云：「周文用呂望於屠釣，齊桓起甯戚於飯牛。」見唐·韓愈撰，屈守元、常思春校：《韓愈全集校注》（成都：四川大學出版社，1996），頁2064。

²⁰ 清·董誥主編：《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷808，頁8493。下引其書徑誌卷次、頁碼。

²¹ 清·聖祖御製：《全唐詩》（臺北：文史哲出版社，1987），卷709，頁8167。下引其書徑誌卷次、頁碼。

²² 南朝宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1991），卷83，頁2763-2764。下引其書徑誌卷次、頁碼。

²³ 盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，頁68-75，以為，《後漢書·逸民傳》所展現之隱者形象乃以不仕為符徵，守志為符旨，其雖標榜隱者「自足性分」之個體意志，然又更加著力突顯逸民不畏王權的頡頏精神。其說極是，唯對照〈逸民傳〉序文所引《論語·堯曰》「舉逸民天下歸心」句，則嚴光等人所展現「不臣天子」之風骨，實於社會風氣之感化具有指標作用。

嚴光釣台〉、陸龜蒙〈嚴光釣臺〉、唐彥謙（848-894）〈嚴子陵〉等，皆為是例。其二，借表其由仕入隱或嚮往山水之情志，李白留下許多相關詩作，堪為箇中代表，如〈送岑徵君歸鳴皋山〉：「光武有天下，嚴陵為故人。雖登洛陽殿，不屈巢由身。余亦謝明主，今稱偃蹇臣。登高覽萬古，思與廣成鄰。」便是其生命境遇之寫照。²⁴餘如戴叔倫（732-789）〈閒思〉、溫庭筠（812-870）〈西江上送漁父〉、汪遵（僖宗時人）〈桐江〉、羅隱〈秋日富春江行〉等亦在葦花、鷗鷺、明月、紫鱗等江邊風景中，藉由追慕嚴光來表其歸隱的選擇。其三，肯定嚴光人格風範對移風易俗的無形貢獻，例如權德輿（759-818）〈嚴陵釣臺下作〉：

不樂禁中臥，卻歸江上春。潛驅東漢風，日使薄者醇。焉用佐天子，特此報故人。……奈何清風後，擾擾論屈伸。交情同市道，利欲相紛紛。（《全唐詩》卷 325，頁 3649）

又，梁肅（752-793）〈漢高士嚴君釣臺碑〉、歐陽詹（758-801）〈題嚴光釣臺〉、羅隱〈刻嚴陵釣臺〉等亦屬之，不贅述。這些論調實暗合《後漢書·逸民傳》之旨趣，蓋嚴光雖韜光絕塵、終身未仕，然其清風亮節誠開啟東漢重視氣節之士風，頻令後世文人仰慕自勉，並在風俗澆薄之際，成為呼籲改革的寄託對象。²⁵就此而言，「嚴陵釣台」在唐代文學之內在意義，除是搖曳隱逸閒情的風景、遺跡外，當亦是充滿兼濟期許的政治符號。

（二）〈楚江漁者〉對「姜子牙」、「嚴子陵」之重新定位

自古以來，垂釣便與隱逸文化結下不解之緣，隱者藉此磯釣一溪風月，放歌閒情逸志，又或者在投竿之際詠表節操、待逢時運，各式動機不一而足。作為新朝肇始之時代人物，太公與嚴陵同以漁翁釣叟之形象廣植人心，然二者之生命情調懸殊

²⁴ 詩見瞿蛻園、朱金城：《李白集校注》，頁 1043。李白抱有兼濟志向，奈何玄宗僅視之為文學侍從，既不受重用，後遂懇求還山。〈酬崔侍御〉、〈獨酌清溪江石上寄權昭夷〉、〈古風之十二〉、〈翰林讀書言懷呈集賢諸士〉等化用嚴光事典之作皆表此志，可參看。

²⁵ 蔡瑜以為，一個士人選擇隱逸，本身即是一樁社會事件，隱者實際上參與了社會價值形構的歷程，他雖拒絕出仕，但仍與政治社會存在一種牽引乃至拉鋸的關係。參蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁 109-110。

有別，所釣之物誠各異其趣。晚唐詩人黃滔（?-911）〈嚴陵釣臺〉：「終向煙霞作野夫，一竿竹不換簪裾。直鉤猶逐熊羆起，獨是先生真釣魚。」（《全唐詩》卷 706，頁 8132）王貞白（875-958）〈題嚴陵釣臺〉：「垂釣月初上，放歌風正輕。應憐渭濱叟，匡國正論兵。」（《全唐詩》卷 701，頁 8062）二詩皆以「入世／出世」分判姜、嚴之垂釣意向，基本上除卻嚴光「兼濟期許」之面向外，大致與前文爬梳相符，可代表唐人某種認知。至若本文所論〈楚江漁者〉，則在文中稱姜、嚴「不釣其魚，釣其名耳」，並主張「書于青史」之二人同屬「隱人之漁」，其說與黃、王之詩不盡相同，箇中意涵及思想根據究竟如何，誠頗堪玩味。

首先，姜、嚴垂釣之命題在「青史」中有其特定論斷：太公垂釣待文王，漁隱而遂志立功，濟世形象十分鮮明，故而〈齊太公世家〉太史公曰：「太公之聖，建國本。」（頁 1513）太公之漁隱誠具濃厚之家國關懷。至若嚴光，在《後漢書·逸民傳》「不事王侯，高尚其事」（頁 2755）之論述旨趣下，范曄乃視之為不受帝王權威及禮教束縛之逸民；有別於傳統「有道則見，無道則隱」的儒家觀點，其人在光武撥亂反正、開新時局後猶選擇歸隱山林，誠展現士人敦品勵節、「以道抗勢」之決心²⁶，就此而言，嚴光之漁隱仍屬於知識份子的思考路線，不是純粹的漁家野民。合而觀之，儘管姜、嚴之出處抉擇不同，但作為「隱人之漁」，一則尋求伯樂，一則抗衡王權，皆扮演政治的對話者，非屬不涉帝力之漁民。進言之，在史書之論述脈絡下，蓑衣綸竿之姜、嚴確實「不釣其魚」，柳祥之說誠有其依據存焉。

其次，不論是等待聖王之姜尚，抑或向明君表志之嚴光，其漁隱心態皆蘊含「出類拔萃」之自我期許；他們雖歸隱山林，但仍將「人世」帶在身邊，期待樹立世間之某種成就或精神價值。〈楚江漁者〉言二人「釣其名」或即因此。事實上，柳祥此一對古人意圖之揣摩，乃根基於史傳臧否人物之書寫特質。青史立傳多備載聖君賢相，瑰人瑋才，並寓是非褒貶於其中，人物名聲由是而得彰顯，司馬遷在〈伯夷列

²⁶ 所謂「以道抗勢」乃上承先秦知識份子以「道統」自任之精神，他們重視個人內心修養，以尊顯其所代表之「道」，並進而擔負安排人間秩序的文化責任，相信「道」的地位比政統之「勢」更尊，可不治而議論天下。參余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁 107。范曄所形塑之嚴光頗頡光武，有如抗衡體制之先秦知識份子，故云。

傳〉中即引述《論語》名言「君子疾沒世而名不稱焉」，揭示為「巖穴之士」立傳留名之寫作動機。(卷 61，頁 2127) 班固《漢書·王貢兩龔鮑傳》則謂「近古之逸民」雖未嘗仕，「然其風聲足以激貪厲俗」²⁷，進一步點出隱士名聲對人文化成之意義。後世史書〈隱逸傳〉亦多如是標舉，如：

峻其貞白之軌，成其出塵之迹，雖不應其嘉招，亦足激其貪競。今美其高尚之德，綴集於篇。²⁸

縱無舟楫之功，終有賢貞之操。足以立懦夫之志，息貪競之風，……故敘其人，列其行，以備〈隱逸篇〉云。²⁹

顯然孔孟「化民成俗」之淑世精神恰是唐代史家為隱者立傳之某種標準，蓋認為隱者雖寄身江湖，仍可以其獨特之生活方式與魏闕展開對話，成為社會體制之補強。³⁰換言之，在儒家重視聲名之價值取向下，隱士之生命意義乃從個體精神之自足被賦予為群體良善之終極關懷。此當是〈楚江漁者〉所謂「釣其名」之文化意蘊，而假姜、嚴詮說之「隱人之漁」，則直指儒家隱逸文化「修身見世」³¹之本質。

最後，對於姜、嚴漁隱符號所包蘊儒家「見世」之用心，柳祥的行文語氣實帶有貶意。相較於青史視姜、嚴為功成名就的漁隱典範，柳祥已不再以之自況自勵，甚而欲跳脫其所折射之「隱人之漁」，是以，俞汝捷稱〈楚江漁者〉旨在「宣傳遁世哲學」，體現出「徹底的不求聞達」。³²此一思想轉折殆緣於晚唐風雨飄搖之時局，蓋作者所處年代正逢黃巢之亂、藩鎮廝鬥及朱溫掌權，武人的跋扈使文人多遭迫害貶

²⁷ 漢·班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1991），卷 72，頁 3058。

²⁸ 唐·房玄齡：《晉書》（臺北：鼎文書局，1987），卷 94，頁 2425-2426。下引其書徑誌卷次、頁碼。

²⁹ 唐·魏徵：《隋書》（臺北：鼎文書局，1987），卷 77，頁 1751-1752。

³⁰ 盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，頁 99，以為，《隋書·隱逸傳》所揭示「立懦息貪」之說乃「將隱逸者視為補強體制的一項工具」，蓋以其「尚謙高讓之作風，具有止競抑貪的作用」。

³¹ 《孟子·盡心上》：「古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」見漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏附校勘記》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1997），卷 13 上，頁 230。在本文理解的意義脈絡裡，權將「不得志」之自處泛指隱逸活動。

³² 俞汝捷：《幻想和寄託的國度：志怪傳奇新論》（臺北：淑馨出版社，1991），頁 180。

戮，紛紛對朝廷離心，《資治通鑑》言其「時士大夫避亂，多不入朝」，顯見對唐室之徹底絕望。³³在此時代氛圍中，遂有前述司空圖等人對太公「垂竿扶周」之揚棄，至於嚴光所開啟「頡頏王權」之精神則已非時人歌詠之主流，更多的是羅隱〈秋日富春江行〉：「嚴陵亦高見，歸臥是良圖。」³⁴這類「樂隱」詩作。諸般假姜、嚴而發抒之告解，宣示晚唐文人情志正發生轉向；柳祥對姜、嚴之認知或與時人不盡相同，然其欲擺落姜、嚴符號中的「見世」意指，則實是殊途同歸。

（三）柳祥對「隱人之漁」的當代性解構

眾所周知，文史符號之意義向來夾藏時代影子，柳祥對姜、嚴之批判當亦是立足當代而形塑過去，姜、嚴實為其重新省思唐代隱逸現象之兩面照鏡。持平而論，姜、嚴之以漁隱待／應明主，乃其性分之所至，符合傳統士人追求志節之價值觀，與趨炎附勢、耽溺名利之徒相去甚遠，柳祥尋疵賢人之狂言或許並非真的想批判姜、嚴，而是試圖以之與唐人的仕隱情結展開對話。當吾人站在唐代隱逸文化之光譜上進行審視，不難發現其鮮明的「功利化」傾向³⁵，皮日休〈鹿門隱書六十篇〉即云：「古之隱也，志在其中；今之隱也，爵在其中。」（《全唐文》卷 798，頁 8367）許多嚮往隱逸的唐人並非絕意仕進，他們往往棲身岩泉而志在青雲，期能透過高蹈之清名換取從政機會，實現其拯時救世之家國關懷。簡言之，多數唐人隱逸的終極目標仍在積極入世，帶有濃厚兼濟情懷。唯此類「以隱求仕」之流弊亦出現令人詬病的「終南捷徑」³⁶，使「砥礪志節」之逸民古風蕩然無存，亦與前述懷抱兼濟志向之

³³ 《資治通鑑》語見宋·司馬光：《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷 265，頁 8644。關於唐季士人對朝廷離心之現象，董乃斌例舉司空圖、韋莊、韓偓、羅隱、楊彥伯等人事蹟，說明時人殆認為李唐政權已臨末日，故多選擇退隱或遁於地方諸候，詳參董乃斌：《唐帝國的精神文明：民俗與文學》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 412-416。

³⁴ 唐·羅隱撰，李定廣校：《羅隱集繫年校箋》（北京：人民文學出版社，2013），頁 251。

³⁵ 劉紀曜指出，唐人在出仕方面以崇尚富貴的「祿仕」為主流，在隱逸方面則有「功利化」傾向，視之為入仕捷徑。參劉紀曜：〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，收入黃俊傑主編：《中國文化新論·思想篇一：理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 325。

³⁶ 《大唐新語》載盧藏用指終南山謂司馬承禎曰：「此山中大有佳處。」對曰：「以僕所見，乃仕宦捷徑耳。」即指此事，詳參唐·劉肅撰，許德楠、李鼎霞點校：《大唐新語》（北京：中華書局，1984），卷 10，「隱逸」，頁 157-158。另，兩唐書所謂「托薜蘿以射利，假巖壑以釣名」、「放利之徒，假隱

隱逸目的不同，呈現為虛偽、矯揉之醜態。

〈楚江漁者〉對姜、嚴之批判是否與唐代隱逸之「功利化」有關，誠不得而知；然可確定者，姜、嚴於青史所展現「修身見世」之儒家隱逸情懷，並未得到〈楚江漁者〉認可。尤其太公垂釣之意象向為唐人視作「以隱求仕」之代名詞，其所指涉「隱中有爵」之唐人心理，在唐末不可逆轉之離心士風中已不符時宜。至於高風傲節之嚴光，則曾分別被唐玄宗及李德裕借比當世隱淪盧鴻一、張志和，盧、張二人皆有拒仕之舉，而又屢受官方恩禮賞賜³⁷，堪稱「平交王侯」之人生贏家，但放諸晚唐情境，嚴光「以道抗勢」、人文化成之理想實難申張。

進言之，姜、嚴二人所遇皆為明君，而柳祥則處於唐末亂世，此一時空環境的決定性差異，當是柳祥無法對姜、嚴產生共鳴的主因；而二人所分別代表之「以隱求仕」及「以道抗勢」精神，在唐室氣數已盡、無力回天之際，亦已難成唐末士人選擇隱逸之價值標竿。借用韋莊（836-910）〈寓言〉之詰問：「為儒逢世亂，吾道欲何之？」³⁸失卻學習楷模的唐末士人，對於生命之出處實充滿彷徨無奈，儒家隱逸哲學與末世之銜接斷裂，促使士人不得不另尋慰藉的出口。

事實上，《瀟湘錄》書中並不乏言志抒抱之例，卻又往往流露悵惘失落之情，如〈王祐〉敘一道士「欲化人還淳朴，省澆浮」，終亦僅能化回大鹿離去（《廣記》卷 443，頁 3626）；〈王常〉寫王常欲「平天下禍亂」，惜因「無救人之位」，僅能改學煉金術而濟貧（《廣記》卷 303，頁 2405-2406），〈梁守威〉記梁守威身懷治平之志，卻遇一少年謂之：「欲安天下，寧群盜，必待仁主得位。」（《廣記》卷 335，頁 2664）凡此數例，無不瀰漫作者生不逢時、不遇明主之感慨，〈奴蒼壁〉即嘆唐王朝「乃至于末，終不治也」（《廣記》卷 303，頁 2404），〈張安〉則云「達人之道高尚於功烈

自名，以詭祿仕」，道出其濃烈的宦情與利祿之欲，分見五代·劉昫：《舊唐書·隱逸傳》（臺北：鼎文書局，1982），卷 192，頁 5115-5116。宋·歐陽修：《新唐書·隱逸傳》（臺北：鼎文書局，1985），卷 196，頁 5594。下引其書徑誌卷次、頁碼。

³⁷ 玄宗嘗下詔制稱盧鴻一「會稽嚴陵，未可名屈」，李德裕亦曾謂張志和「不窮不達，嚴光之比」，盧、張事蹟分見《舊唐書·隱逸傳》（頁 5119-5121）、《新唐書·隱逸傳》（頁 5608-5609）。此外，司馬承禎、王希夷等盛唐隱士亦嘗受朝廷恩禮賞賜，足見隱逸風氣之盛行。

³⁸ 五代·韋莊撰，聶安福箋注：《韋莊集箋注》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 168。

孝貞」(《廣記》卷 301, 頁 2390), 宣告其對儒家兼濟路線失去信心。如是, 便不難理解〈楚江漁者〉為何否定姜、嚴「修身見世」之理想了。

結言之, 在〈楚江漁者〉中, 柳祥藉由對姜、嚴漁隱之解構, 實期待以「漁人之漁」的姿態抽離儒家「隱附屬於仕」之思維結構, 將隱逸由守志重道之品德屬性轉向逍遙自適的心靈追求。如此, 隱逸將不再只是現世苦悶的安慰劑——如「仕不遇」的暫棲, 「道不行」的乘桴——而更可以是安頓身心的寧靜停泊。

三、「漁人之漁」的文學原型與生命內蘊

姜尚、嚴光雖為唐人所追慕之漁隱典範, 然在晚唐衰風中已非柳祥所景仰之對象, 其在〈楚江漁者〉中嘗勾勒出一幅充滿詩意的隱逸圖志, 藉由「楚江」、「明月」、「綸竿」、「得魚」、「易酒」、「狂醉」等文學符號來表述「漁人之漁」之內涵。這些符號皆非柳祥匠心獨造, 而是有悠遠、豐富的文化積累, 在前人反覆書寫下, 凝縮為一個個心理原型, 成為集體記憶之一環。柳祥基於個人需要, 自覺或不自覺地使用這些符號, 既有前人遺留下來的傳統記憶, 亦在因應當代課題時賦予新義。唯其並未如陳述「隱人之漁」那般有明確的人物指涉, 故欲探究「漁人之漁」之生命內蘊, 便須考察這些符號的文學原型、文化認知, 並追溯創作當下的時代氛圍, 方能透視箇中深意。

(一)〈楚江漁者〉與《楚辭·漁父》之文本互涉

「楚江」一詞於兩唐書及《括地志》、《元和郡縣圖志》等唐代重要地理書中皆未見存, 今徵諸唐詩使用情況, 如張九齡(678-740)〈使還湘水〉「正值楚江平」句(《全唐詩》卷 48, 頁 588), 馬戴(799-869)〈楚江懷古三首〉其一「猿啼洞庭樹」句(《全唐詩》卷 555, 頁 6430), 韋應物(737-791)〈賦得暮雨送李胄〉:「楚江微雨裡, 建業暮鐘時。」(《全唐詩》卷 189, 頁 1931)許渾(788-860)〈姑蘇懷古〉:「吳

岫雨來虛檻冷，楚江風急遠帆多。」（《全唐詩》卷 533，頁 6084）凡此數例或指湘水，或臨洞庭，或傍姑蘇與建康，幅員橫跨荆楚江浙，殆於唐時並不專指某條河流。至若「楚江」之人文意涵，《楚辭》所詠楚地風物及屈騷精神當屬其最鮮明之印記，唐人題詠「楚江」的懷古之作多追慕屈原，如孟郊（751-814）〈楚怨〉：「秋入楚江水，獨照汨羅魂。」³⁹殷堯藩（元和進士）〈楚江懷古〉：「騷靈不可見，楚些竟誰聞。」（《全唐詩》卷 492，頁 5574）劉威（857-914）〈三閩大夫〉：

三閩一去湘山老，煙水悠悠痛古今。青史已書殷鑒在，詞人勞詠楚江深。竹移低影潛貞節，月入中流洗恨心。再引離騷見微旨，肯教漁父會昇沈。（《全唐詩》卷 562，頁 6527）

劉威於唐末效力淮南節度楊行密所建吳國，晚年因功招忌，受人誹謗，〈三閩大夫〉之作或緣於此。所謂「青史殷鑒」、「詞人勞詠」，揭示士子不得其道的鬱結古今恆然，其雖嘗試在屈原身上尋求慰藉與認同，唯在生命共感之餘，實已對宦途之窮達萌生另一種思考。此詩引人注意者便在提挈「漁父」精神作為指引人生困厄之新方針。進言之，「楚江」一詞在唐詩懷古情意之不斷積澱下，已然從單純的地景詞彙躍為具有特殊意涵的文學空間，是唐人的共感場域，並在《楚辭·漁父》之閱讀視閥下開啟對處世態度的反思。

《楚辭·漁父》敘屈原遭放逐，遇漁父而辨其志。文中漁父乃知時變者，勸屈原宜與世浮沉，韜光含章；屈原則認為與其苟且而活，寧葬身魚腹以全其志。最後漁父莞爾，歌而離去，不復與言。⁴⁰全文蓋假設問答以明屈原心跡，對話雖未有結論，然屈原最終懷石沉江的選擇殆已回應漁父之叩問，展現出對貞潔人格的堅持。話雖如此，漁父之言亦可視為屈原在決心殉道前夕，面臨生死課題的反覆拉扯、思緒紛紛，在成就香草美人的修德之路外，實亦知有隨俗方圓的處世選擇。傅錫壬即指出，〈漁父〉這場沒有結論的對話乃包容儒道兩種不同的處世觀⁴¹，而正因文本的多義

³⁹ 唐·孟郊撰，邱燮友、李建崑校：《孟郊詩集校注》（臺北：新文豐出版公司，1997），頁 38。

⁴⁰ 原文詳見宋·洪興祖：《楚辭補注》（臺北：頂淵文化事業公司，2005），卷 7，頁 179-181。下引其文悉出此，不贅出註。

⁴¹ 傅錫壬：《經典·屈原 楚辭》（臺北：麥田出版有限公司，2012），頁 322。

性，遂不斷引發後世文人論辯與反思，並在閱讀過程中向屈原或漁父尋求主體自我之認同。

〈漁父〉本事嘗載入《史記》、《昭明文選》，為唐代士子所熟。李善注《文選》逕稱漁父語乃「隱士言」⁴²，陸龜蒙〈樵人十詠〉序云：「世言樵漁者，必聯其命稱，且常為隱君子事。」⁴³滕倪（元和時人）〈留別吉州太守宗人邁〉：「誤攻文字身空老，卻返漁樵計已遲。」（《全唐詩》卷 491，頁 5562）「漁樵」顯已成唐人思索出處課題之重要符號。殆緣於時代衰頹之避世心理，漁父詩在中晚唐之發展盛況空前，漁歌成為文人呼應社會、寓托心志的文學場域⁴⁴，於千百年來的集體想像中，淡化其人物的勞動本質，蛻變成凝聚身分認同與價值取舍的文學符號。換言之，「漁父」的隱逸意象之所以為人接受，並非因其複製了漁父的生活樣態，而是該意象維繫了文人對生命出處的想像，使之能在改絃易轍的新生活中獲得精神支柱。

〈楚江漁者〉亦是一篇關涉出處課題之小說，其地設「楚江」，復假「漁者」言述隱逸，誠易與〈漁父〉產生聯想，稍加比較，不難發現二文相似之處：首先，兩位漁夫皆扮演打破成見之「智慧老人」，前文本之漁父建議屈原將「深思高舉，自令放為」的堅持改為「不凝滯於物，而能與世推移」；後文本之漁者則於「隱人之漁」外提出更自在的「漁人之漁」，二人咸為談話對象陳述另一套生活態度。其次，在談話內容中，二文均嘗著墨「醉／醒」，前文本中屈原自云「眾人皆醉我獨醒」，漁父謂其宜「舖糟歡釀」；後文本之漁者則言其得魚換酒後便「獨醉」，顯然與標榜「獨醒」之屈原大異其趣，而直承乘物遊心的漁父。其三，在敘事策略上，二文皆分判兩種處世哲學，前文本中的屈原展現儒家「知其不可而為之」的胸懷，漁父則體現道家「和光同塵」的自由心靈；後文本所謂「隱人之漁」乃屬儒家人文化成的隱逸思維，「漁人之漁」則流露道家逍遙自得的隱逸情趣。概括而言，二文之漁人咸為道家思想的文學表徵，並在問答間暗藏對儒家入世情懷的反思，在書寫系譜上具有明

⁴² 南朝梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（臺北：華正書局，1991），卷 33，「騷下」，頁 470。

⁴³ 唐·皮日休、陸龜蒙等撰，王錫九校：《松陵集校注》（北京：中華書局，2018），卷 4，頁 774。下引其書徑誌頁碼。

⁴⁴ 蔡玲婉：〈接受與新創——唐代漁父詩探析〉，頁 69-70。

顯的承衍關係。

屈原在〈漁父〉中所勾勒兩種相異的生命情調，乃後世騷人遷客在亂世中時常面對之憂思無奈，柳祥亦不例外。透過與〈漁父〉對讀之視角，我們發現〈楚江漁者〉繼承前者「儒道對話」之思想命題，對隱逸之「他目的性」（儒）與「自目的性」（道）進行辯證⁴⁵，從而在摒棄「隱人之漁」的過程中，建構其對「漁人之漁」的理想追尋。對柳祥來說，捨彼就此的劃界意義，可能攸關其「恨別思歸」之「瀟湘情結」，呈現唐末文人在「兼濟」、「獨善」間來回拉扯的猶豫與割捨。⁴⁶據賴信宏對《瀟湘錄》托寓主題之分析，〈奴蒼壁〉、〈楊國忠〉、〈白鳳銜書〉意在以君臣亂階歸咎安史之亂根由，〈王常〉、〈梁守威〉、〈益州老父〉則寓有作者正心、濟世之用意，可窺見其書強烈之政治關懷；然就〈焦封〉、〈安鳳〉、〈嵩山老僧〉、〈楚江漁者〉、〈僧法志〉、〈貞元末布衣〉等表述回歸主題之篇章而言，則欲以酣醉狂傲擺脫世俗價值，重回個體存在之思考，卻又偶爾流露無所歸處的失望。⁴⁷簡言之，《瀟湘錄》寄寓了作者身為士人濃厚的濟世情懷，以及在人生之路的審視與掙扎後，卸下「道」之十字架的艱難選擇。

由是，我們重新檢視〈楚江漁者〉與〈漁父〉之文本互涉，柳祥實亦曾如屈原般糾結於眼前時局的困頓，漁父對屈原「何故深思高舉」的詰問，彷彿輪迴般又重落在晚唐士子柳祥身上；唯異於屈原對未來一味的茫然失落⁴⁸，〈楚江漁者〉對時局及抱負之思索已有了嶄新體悟，它不再重蹈〈漁父〉中「彈冠振衣」之儒家論調，

⁴⁵ 用語詳參黃偉倫：〈六朝隱逸文化的新轉向——一個「隱逸自覺論」的提出〉，《成大中文學報》19（2007.12），頁15-19。其根據《後漢書·逸民傳》序對各種隱逸動機之析論，認為東漢迄於六朝之隱逸文化乃從儒家「他目的性」的「全道、待時」轉向道家「自目的性」的「自足性分」。

⁴⁶ 田耕宇指出，唐末文人在仕途碰壁、王朝圖存無望之現實中，靈魂滴血自嘲，如溫庭筠詩云：「自笑漫懷經濟策，不將心事許煙霞。」羅隱詩云：「平生志氣消磨盡，甘露軒前看水流。」韋莊詩云：「平生志業匡堯舜，又擬滄浪學釣翁。」皆如大夢初醒般收斂往日的兼濟雄心，走向漁村林藪的獨善之路。參田耕宇：《中唐至北宋文學轉型研究》（北京：中國社會科學出版社，2009），頁323。

⁴⁷ 賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，《臺大中文學報》38（2012.9），頁172-176、186-198。下引其說徑誌頁碼。

⁴⁸ 「詩人的未來只是現在的延伸，失路徬徨的窘境不會有任何改變。他雖然也想追尋一個可以永存美好的世界，但故宇的牽絆卻終究令他無法棄世遠颺，於是乎，一條絕望且漫長的道路在眼前悠悠開展。」許又方：《時間的影跡——〈離騷〉碎論》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2003），頁187。

而是選擇走向漁父「澗泥揚波」的曠達。作者一改漁父「鼓枻而去」的客場角色，讓「結茅臨流」的漁者牢牢掌握自己生命的主場，他不再是用舍之間的引身而退，亦非為釐清他人內心想法的陪襯，他就是他自己本身。

(二)「漁人之漁」的詩意棲居

透過〈漁父〉一文之鏡照可知，〈楚江漁者〉乃柳祥生命情志由兼濟轉思獨善之文學傾訴，其所勾勒「漁人之漁」樣態：「結茅臨流，唯一草衣小舟綸竿而已，別無所有。時以漁換酒，輒自狂歌醉舞……但有明月，風和浪靜，得魚供庖宰，一身足。」誠可謂對生活的詩意理解與把握，在「返本復真」之心靈回歸中，體現其「瀟湘情結」中「和美自得」的一面，以下試詳論之。

1、「茅屋—江流—明月」之居止圖式

〈楚江漁者〉於開篇便點出主人公漁者「臨流結茅」，展現順應自然、親附大地的居止意識。「茅屋」的搭建本身具有庇護居者的意義，它使漁者在蒼茫的江湖上有一棲息之所，並就此展開捕魚、換酒、醉舞及交談等人事。若云漁者為柳祥自我形象之投射，則小說中的茅屋便是其安身立命之起點，向內覺察靈魂中曾經缺席的自我，將自我從「入世」的家國關懷中解放；向外則歸返自然，「逃向真實，逃向清晰」⁴⁹，最後在湛湛「江流」與皎皎「明月」之相互輝映下，獲得心靈的靜謐與澄明，築成「茅屋—江流—明月」的居止圖式。

關於漁者「回歸自然」之生命歷程，「江流」之意象亦是理解其事之重要線索。一般而言，河水具有流動、洗滌、潔淨、由此向彼、推陳出新等特質，唐人小說如《續玄怪錄·薛偉》敘薛偉入浴江潭而化魚，便因此而展開對生命的新領略。而在《瀟湘錄》中，〈嵩山老僧〉寫一志願佛法的鹿妖，後因秋時見「磻谷淒清」，遂轉思化鹿回歸山林（《廣記》卷 443，頁 3625）；〈益州老父〉則敘一深諳治道而懸壺濟

⁴⁹ 段義孚以為，人們選擇置身大自然，除了逃離日常生活中的陳腐狀態外，更因其展現出讓人滿心歡喜的清晰感，在精神層次上，比日常生活更能提升人們對真實的感受。參〔美〕段義孚(Yi-Fu Tuan)著，周尚意、張春梅譯：《逃避主義：從恐懼到創造》（臺北：立緒文化事業公司，2006），頁 28-31。

世之老父，最終選擇捐棄藥壺，「獨詣錦川，解衣淨浴」，然後化鶴歸去。（《廣記》卷 23，頁 154）斯以川河為劃界，指向角色生命氣象之更新。尤其〈益州老父〉所表述從兼濟至獨善的轉向，誠與〈楚江漁者〉異曲而同工。申言之，〈楚江漁者〉將家屋設於江邊，除吻合漁人生活樣貌外，或亦隱約流露柳祥生逢亂世的無奈，欲告別「學而優則仕」的傳統路徑，轉將身分抽換為漁樵，為自己的人生重新定錨。在江流「推陳出新」之意象下，漁者將剝離遮蔽心靈的陰翳，直探自我與本真，然後看見「漁人之漁」的真諦。

至於「明月」，於古人之心象構成中具有慰藉失意寂寥、尋找精神家園、笑傲山林等象徵意義，它充滿靜謐和諧之美，既蘊含變化與永恆的哲學智慧，亦展現士大夫飄逸灑脫之風範。⁵⁰簡言之，文學作品中的「明月」往往帶有省思生命及轉換心境之動能，鑑照出文人對自身前途之喟詠。在〈楚江漁者〉中，其高居「茅屋—江流—明月」圖式之頂端，展現寧靜閒適之清光，它既與「風和浪靜」的江水律動相契，亦映照出茅屋的安穩平靜；而漁者則點綴在此如詩的潑墨山水畫裡，其扁舟垂釣、得魚換酒之日常，亦因直契漁人生活本質，故能與此天地圖式相融無礙，達到身體與自然的和諧統一。整體而言，可視為柳祥對明月「靜謐和諧之美」的領略。而欲臻此天人協調之境界，首先必須剔除「釣名」之渴望，讓自己在「草衣小舟綸竿」之外「別無所有」，方能清晰地看見事物本真，回歸精神家園。借引《莊子·秋水》名言：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」⁵¹卸下「道」之十字架，漁者所回歸之自然不再有用舍進退之困擾，在返樸歸真之心靈趨向中領略歲月的江靜月明。

2、「得魚供庖宰」的生命如實性

〈楚江漁者〉寄藏柳祥對隱逸課題之思索，「臨流結茅」所構築之生活樣態固然有隱逸之意味，然對漁者來說，更深層的意義當在盡其捕魚職分。若云茅屋使漁者獲得安居的幸福感，是作者安身立命之投射，則捕魚便是此安頓之道的具體實踐。

⁵⁰ 傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007），頁 34-58。

⁵¹ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1991），頁 590。下引是書徑示頁碼。

所謂「得魚供庖宰，一身足」即指漁者在如實的勞動中獲得生命的「自足」，賴信宏認為這種自足「無關於漁隱所干求的目的性，而是一種得其所存在」⁵²，其說極是。相比於姜尚、嚴光志存漁事之外的漁隱，漁者依賴江河之厚養，討取所需魚獲，在踏實的生計活動中維繫衣食安定，是他安頓生命的重要關鍵。簡言之，漁者「得其所存在」的生活觀對比外顯隱遁之跡的姜、嚴，最大不同在於其重新恢復生命的如實性。真正的隱居不需刻意標榜或模仿，只需專注在營生的勞動中，去發現自己的真實天性，去感受人與天地共生共息的依存。

進言之，透過「得魚供庖宰」的生命具體實踐，漁者獲得了「一身足」的身心回饋；而依附於江河之生計勞動，使之能將自身與外界連貫一氣，形成「身體—房子—宇宙」的對應關係。根據 Eliade 的說法，人類的身體是個小宇宙，人在其中承擔某種決定性作用，進而擴及房屋、族群部落及整個世界，所有這些場所皆扮演共同的向上開啟，朝向另一個世界的共融。⁵³對比前述〈楚江漁者〉「茅屋—江流—明月」之居止圖式，漁者「得其所存在」的生命如實性，正是努力在「身體」此一場所中建構安身立命的穩定地基，進而讓此「空間化」的身體包容社群生活的實質內涵，並與在地屬性的江河、明月共振共鳴。此當是「漁人之漁」的真義，亦是柳祥對「漁隱」內涵之補充或重寫。

3、「易酒獨醉」的狂態

小說稱漁者之魚獲以供庖宰為要，若有餘則「易酒獨醉」，「狂歌醉舞，人雖笑之，略無慚色」，基本上將漁者塑造成「狂放」之士。此類飲酒的狂士形象在《瀟湘錄》中不乏別例，如〈張安〉：「性落拓不羈，有時獨醉，高歌市中，人或笑之，則益甚，以至於手舞足蹈，終不愧恥。」〈貞元末布衣〉：「吟詠以求酒飲，至夜，多酣醉而歸，旅舍人或以為狂。」（《廣記》卷 83，頁 536）以及〈姜修〉敘酒甕妖於酣醉之際「狂歌狂舞」，並詠歎：「樂哉樂哉！」（《廣記》卷 370，頁 2944）咸與〈楚

⁵² 賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，頁 194。

⁵³ 〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001），頁 212-219。

江漁者〉之漁者神韻相似，體現出不懼流俗眼光之灑脫自在，以及飲酒時酣暢淋漓的至樂。顯然飲酒的狂士乃柳祥相當鍾愛的某類人物，然者，此類人物書寫是否有其文學原型？與時代氛圍又有何干係？

追溯中國文學作品中，賦予飲酒如此任真自得、逍遙雅趣者，概始於東晉陶淵明。⁵⁴關於陶淵明飲酒的動機，顏崑陽以為乃緣於命遇之無常感，以及無法在東晉社會之價值體系中衡定一己生命之價值，遂在個人情性使然下，選擇藉酒解放生命存在的種種限制，進而將飲酒提升為心靈層次的審美經驗，開展出自由開放的生命境界。⁵⁵陶淵明乃深受唐人仰慕之隱逸詩人，其所樹立詩酒風流之雅趣，成為文人棲逸山林時自我排遣、自得其樂的心靈寄託。⁵⁶《舊唐書》載白居易（772-846）「效陶潛〈五柳先生傳〉，作〈醉吟先生傳〉以自況」（卷166，頁4355）；皮日休因嗜酒而自號「醉吟先生」⁵⁷，其《酒中十詠》序云「抑無懷氏之民乎，葛天氏之臣乎？」（《松陵集》卷4，頁808）顯然與白居易同一機杼；陸龜蒙《奉和酒中十詠·酒床》：「往往枕眠時，自疑陶靖節。」（《松陵集》卷4，頁838）同樣以淵明風姿自詡。凡此數人多有諷喻時弊之作，卻在漸濃的黍離之感中托興於酒而忘俗慮，放浪形骸以樂其志，並藉由對陶潛之追慕共譜末世的狂醉群像。

借彼觀此，與皮、陸生活年代相仿之柳祥，雖屢於小說中閃現其濟世情懷，卻也不約而同地刻劃一些狂醉人物。關於狂士醉酒之緣由，柳祥嘗於〈貞元末布衣〉中露其端倪：

我來天地間一百三十之春秋也，每見春日煦，春風和，花卉芳菲，鸚歌蝶舞，則不覺喜且樂。及至此秋也，未嘗不傷而悲之也，非悲秋也，悲人之生也，韶年即宛若春，及老耄即如秋。……有形皆朽孰不知，休吟春景與秋時。爭

⁵⁴ 王國瓔：《古今隱逸詩人之宗：陶淵明論析》（臺北：允晨文化實業公司，1999），頁100。

⁵⁵ 顏崑陽：〈從「飲酒」論陶淵明的生命境界〉，《六朝文學觀念叢論》（臺北：正中書局，1993），頁286-321。

⁵⁶ 李紅霞：《唐代隱逸與文學》，頁113-123、133-135。

⁵⁷ 《唐才子傳》記皮日休「隱居鹿門山，性嗜酒，癖詩，號『醉吟先生』，又自稱『醉士』」。「時值末年，……上下所行，皆大亂之道，遂作《鹿門隱書》六十篇，多譏切諍政」。見元·辛文房撰，傅璇琮主編：《唐才子傳校箋》（北京：中華書局，1990），卷8，頁497-502。

如且醉長安酒，榮華零悴總奚為。

所謂悲秋而嘆人生之「榮華零悴」，實透露柳祥曾對生命之去從感到彷徨。此類人生慨嘆在陶詩中亦頗常見，如〈己酉歲九月九日〉：

靡靡秋已夕，悽悽風露交。蔓草不復榮，園木空自凋。清氣澄餘滓，杳然天界高。哀蟬無留響，叢雁鳴雲霄。萬化相尋繹，人生豈不勞？從古皆有沒，念之中心焦。何以稱我情？濁酒且自陶。千載非所知，聊以永今朝。⁵⁸

可知陶、柳均曾在「悲秋」之文學主題中寄寓傷時之慨，並嘗試托杯酒而尋慰藉。然者，〈貞元末布衣〉所折射之作者情志殆亦如顏崑陽對陶潛飲酒動機之觀定，柳祥亦不能在無常之命遇及亂世中衡定一己生命價值，故而托酒以求擺落心中焦慮。或許，所有走向隱逸的士人，在告別仕途的選擇裡，都住著一個「金剛怒目式」的陶潛。⁵⁹

但要理解〈楚江漁者〉中漁者「易酒獨醉」之狂態，僅關注柳祥之末世感是不夠的。與〈貞元末布衣〉不同，在〈楚江漁者〉之敘述語脈中，飲酒狂歡是漁者工作之餘的閒情雅趣，是「得魚供庖宰」的如實日常後，一種如〈姜修〉所謂「樂哉」的無待心境。作為柳祥隱逸情志之表述，〈楚江漁者〉所謂「漁人之漁」實已擺脫用舍出處之煩惱，從而開顯出自由奔放的主體心靈。至於此篇所勾勒超脫境界之由來，則與其「漁父」題材關係密切。據蕭麗華歸納，以張志和〈漁父歌〉為代表之一系列晚唐五代漁父詞，大量出現擺脫塵機的漁翁，具有濃厚的道家隱逸情懷。⁶⁰其中，敘及醉酒之篇章如：

⁵⁸ 晉·陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1996），頁202。餘如〈酬劉柴桑〉從落葉知秋而嘆自身「知有來歲不」（頁125）；〈形影神〉從草木之「榮悴」循環感嘆人之奄去不如茲，故願君「得酒莫苟辭」（頁59）；〈雜詩〉其三亦從天地萬物之榮枯變化而為人生之消逝感到斷腸（頁293）；〈挽歌詩〉則嘆生死有時，「但恨在世時，飲酒不得足。」（頁356）

⁵⁹ 魯迅指出：「除論客所佩服的『悠然見南山』之外，也還有『精衛銜微木，將以填滄海，形天舞干戚，猛志固常在』之類的『金剛怒目』式，在證明著他並非整天整夜的飄飄然。」見魯迅：〈「題未定」草（六）〉，《且介亭雜文二集》，《魯迅全集》第6卷（北京：人民文學出版社，2005），頁436。另，王國瓔：《古今隱逸詩人之宗：陶淵明論析》，頁159-160，亦主張陶詩在表現超然之姿外，尚具有對功業壯志的企求與緬懷。

⁶⁰ 蕭麗華：〈唐代漁父詞與日本《經國集》十三首〈漁歌〉之比較〉，頁6-7。

松江蟹舍主人歡，菰飯蓴羹亦共餐。楓葉落，荻花乾，醉宿漁舟不覺寒。(張志和〈漁父歌〉其四，《全唐詩》卷308，頁3491)

避世垂綸不記年，官高爭得似君閒。傾白酒，對青山，笑指柴門待月還。(李珣(855?-930?)〈漁父歌三首〉其二，《全唐詩》卷760，頁8635)

詩作中漁父所展現閒逸、曠達之氣質，代表時人對漁父形象之普遍共識；或者說，在晚唐漁父詩詞創作氣氛中，飲酒的漁父形象幾已臻逍遙自在之境界，與一般人物「有待」之藉酒忘憂大不相同。事實上，此類「飲酒得樂」的漁父原型殆源自《莊子·漁父》⁶¹，是文假設孔子與漁父問答，闡發道家「法天貴真，不拘於俗」之觀點，並謂「飲酒以樂，不選其具」(頁1032)，表彰無「他目的性」而還原其本然之修為。簡言之，在文學原型及詩歌創作之積澱下，唐人眼中的漁父形象多呈現淡泊自適之貌。由此，我們再次確認，〈楚江漁者〉所敘漁者飲酒之狂態，乃是消泯機心、物累後，重返混沌而達生之境界體現。

四、「跳躍化猿，歸返南山」之文化闡釋

〈楚江漁者〉後半敘某客挈一「小猿」路過，漁者見而「悲號不止」，小猿亦「似有愴戀之情」；漁者解釋小猿是往昔一山僧付與，後來卻走失不見，某客聽罷遂慷慨將小猿奉還。自此，漁者在其居所撫養小猿，一年後，告里人欲歸「南山」，遂「跳躍化為一老猿」，攜小猿而去，最後「不知所之」。此一久別重逢的感人情節乃本諸唐代養猿文化，暗藏悲天憫物之思維，並在漁者遽然化為老猿之結局中，昇華為生命依歸之反思，與小說前半之「隱逸」命題正相呼應。然者，柳祥何以選擇「猿妖」來揭露漁者身分？猿猴之相關知識、文學與〈楚江漁者〉有何干係？而小猿與老猿

⁶¹ 蔡玲婉：〈接受與新創——唐代漁父詩探析〉，頁48，指出，張志和〈漁父歌〉等唐代漁父詩，因接受《莊子·漁父》而呈現出以真為美、逍遙自適之精神。又，《楚辭·漁父》中屈原以「獨醒人」自詡，則是文之漁父殆亦屬「醉人」之儔，但明確點出「飲酒歡樂」者仍為《莊子·漁父》。

之互動透露出什麼生命省思？「南山」之返及「不知所之」的結局又該如何有效詮釋？

(一)「以猿為喻」之文學淵源

唐代養猿者好禁錮猿猴而賞聽其淒吟之清音，段公路（懿宗時人）《北戶錄》嘗載云：

公路咸通十年往高涼，程次青山鎮，其山多猿，……其音淒入肝脾，韻含宮徵，方知當一部鼓吹，豈獨於鼉聲者哉！愚因召獵者捕而養之，極馴，……後一歲，自潘州迴路，歷仙虛，聞舊山猿啼，不食而卒。噫！其為獸之性一何仁耶！⁶²

點出唐人「捕猿聆啼」之習尚，以及猿思故林之天性，就動物倫理之視角而言，猿竟成為取悅人類之玩物，牠們揹負著一條不能自主的命運鎖鍊，往往讓惻隱之心濃厚的文人為此感到同情。許渾、齊己（863-937）、吉師老、易思、曾庶幾（以上三人生卒年不詳）等人均有以「放猿」為題之詩作，王仁裕（880-956）《王氏見聞錄》亦載有野放寵物猿「野賓」之故事。⁶³此外，李子仞（?-?）撰有〈馴猿賦〉，敘南山之猿「秉質元造，游心遠峰」，「但恣乎任情之樂」；卻在人們張羅兵箭之下被迫「屈猛從繫」，「雖徘徊於厚養，終惆悵以勞神」，不時流露對「南隴喬林」之思念。其在文末呼籲：

已矣哉！樂鷄以鼓，載鼙以車，固不如深林之棲息，窮谷之虛徐。諒物性之同此，希達人之鑒諸。（《全唐文》卷 955，頁 9917）

顯然對動物喪身失所、羈束人間之現象不以為然。乃知在唐人養猿風氣下，已有部分人士開始反思其事之「適性」與否。順此而論，〈楚江漁者〉敘漁者見小猿為人所掣，「悲號」求客賜予，殆亦認為小猿不應拘限於人類之手；若牠不應在此，那應出現在哪？於是，「小猿該歸何方」之命題便成了小說後半焦點之一，進而促使漁者反

⁶² 唐·段公路：《北戶錄》（揚州：廣陵書社，2003），卷 1，「緋猿」條，頁 18-19。

⁶³ 「野賓」本事詳《太平廣記》，卷 446，「王仁裕」條。另〔荷〕高羅佩：《長臂猿考》，頁 91-94，曾就此事及周樸、張喬等晚唐詩人作品，指出文人同情寵物猿之遭遇，主張將其放歸自然。

思自身該何去何從。而「漁者化猿歸山」此一看似突兀之結局，若置諸「放猿」之文學思維底下，不僅符合「物性」考量，事實上，對照小說前半言述「隱逸」之語義脈絡，該結局誠別具深意，可再做進一步討論。

小說中突兀之情節安排往往能使人掩卷沉思，〈楚江漁者〉「化猿」此一出乎意料之收尾，實是引發讀者再次思考「隱逸」課題之按鈕，由此，我們將觸及到更根本的問題：柳祥「以猿為喻」之用意為何？有何文學淵源？首先，唐詩中有許多因猿聲而觸動鄉情之作，孟浩然（689-740）〈宿桐廬江寄廣陵舊遊〉堪為代表：

山暝聞猿愁，滄江急夜流。風鳴兩岸葉，月照一孤舟。建德非吾土，維揚憶舊遊。還將兩行淚，遙寄海西頭。（《全唐詩》卷160，頁1635）

餘如李白〈秋浦歌〉、常建〈嶺猿〉、吳商浩（文宗時人）〈巫峽聽猿〉等俱為名篇，在唐人浩如煙海之詩作蓄積下，猿已化為羈旅愁懷之文化符號，毋乃他鄉遊子之心靈寄託。其次，唐賦及古文迭有託猿況己或喻人之作⁶⁴，其中，隱士吳筠（?-778）〈元猿賦〉藉由歌詠黑猿的「君子之性」，寄寓「託跡夔絕，不才遠禍」的道家思維，並在文末勾勒一個理想淳世：

因棄置於常情，永逍遙以自適。無威刑相臨，有族類相親，食資諸物，衣取諸身，不賦不役，靡勞靡勤。如政教之未施，保巢居之淳淳。（《全唐文》卷925，頁9644）

此一淳世描寫誠為猿猴題材之文學注入一份老莊哲思，所謂「食資諸物，衣取諸身」正是一種「得其所」的自適，與〈楚江漁者〉所描述之「漁人之漁」精神相通。若云〈楚江漁者〉「化猿歸山」之情節繼承了前述唐詩「觸猿生情」之鄉愁，則該篇小說所探討隱逸情志亦可在吳筠〈元猿賦〉中覓得相似身影。進言之，〈楚江漁者〉

⁶⁴ 〔荷〕高羅佩：《長臂猿考》，頁78-81，指出，柳宗元（773-819）〈憎王孫文〉、李德裕〈白猿賦〉皆有意利用「猿善猴惡」之殊性來慰其受黜與批判政敵。此外，呂頌（貞元時人）〈為張侍郎乞入觀表〉以「猿鳥之心，如在籠檻」示其貶荒之苦及天闕之思，白居易〈與元微之書〉以「籠鳥檻猿」喻宦海之離散與不自由，李商隱（813-858）〈為滎陽公上通義崔相公狀〉以「檻猿絆驥」表其施展才華之渴望。基本上不離遷客騷人之思。另有徐夔〈山暝孤猿吟賦〉以猿聲之慘惻表行役彷徨，與前述詠「猿聲」之唐詩主題相近。

所敘「漁隱」、「化猿」兩段情節其實皆攸關文人的出處思考，在爬梳唐代文學之猿猴書寫後，更可確定「託猿喻人」乃唐人既有之寫作方針，〈楚江漁者〉合「漁隱」、「化猿」於一身不僅符合時人認知，亦為作品趣旨之複寫。

(二)「跳躍化猿」對隱逸主題之深化

綜觀《瀟湘錄》存帙，多見人化獸或獸化人之篇章，如〈李審言〉敘李審言病狂化羊，卻自云：「為羊快樂，人何以比？」浮現對人世價值的質疑（《廣記》卷 446，頁 3643）；又如〈僧法志〉敘一恭禮僧人之漁者，並不介懷其「罟網」之業，而化回大龜之結局，更突顯名相之虛妄。（《廣記》卷 470，頁 3876）賴信宏以為，《瀟湘錄》中這類變形故事乃有意探索人們對現狀的悵惘，以及回歸本原的價值⁶⁵，誠展現出作者對生命意義的叩問。

賡續上述，此節將進而探析〈楚江漁者〉嫁接「化猿」尾巴之意義，以及將動物置入隱喻系統後所產生的詮釋效果。李宗為指出，《瀟湘錄》中的人物言談向為作品之中心內容，其神怪情節則素為該議論而設。⁶⁶〈楚江漁者〉亦然，作品前半假託漁者發表「漁人之漁」，殆已藉「議論」手法完整表述作者之歸隱情志，卻又在後文神來一筆，揭露漁者的猿妖身分。此一看似解構前段隱逸論述的精怪尾巴，實為作者深感士人既有價值之不斷崩解，再次託請小說人物與之進行理念的對話、質詢與核認。換言之，即以漁者「還猿」之具體行動來實踐其隱逸論述，具有補充、陪襯或複刻作者心聲之功效。若理解唐代猿猴書寫所包藏「適性」、「思鄉」及「歸隱」等文學意蘊，便可明白「化猿」還諸山林之結局實是〈楚江漁者〉隱逸主題之深化。

〈楚江漁者〉以「老猿」之姿揭露漁者身分，無疑是「物老成精」概念之運用，

⁶⁵ 賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，頁 186-196。

⁶⁶ 李宗為：《唐人傳奇》，頁 178。一般而言，神怪情節會與議論內容相呼應，如〈王屋薪者〉敘樵父抨擊僧、道「偷生人間」，文末便揭穿二人之精怪身分予以嘲諷；〈嵩山老僧〉敘小兒自念「我本長生深山內，更何入他不二門」，接著便寫他脫僧衣而化鹿歸去，皆是對作品旨趣之再肯認。然有時神怪情節會與議論內容相齟齬，如〈益州老父〉藉賣藥老父喻治世之道，卻於文末寫其化鶴飛去，藥壺沒入水中；〈馬舉〉藉棋盤妖表述精采的兵法之道，卻於結尾敘其現出原形而遭焚。唯此齟齬之結局未必是對濟世之心的否定，毋寧是作者心中時不我予之感慨。

在此概念下，物魅獲得了人格意志，可以通曉經史、吟詩言志，與人間士子無異。⁶⁷此一「由物化人」之蛻變，既是文人形象之投射，亦隱含人類位階高於他物之認知。弔詭的是，小說中這位言談令人折服的漁者卻在遇見「小猿」後心生愛憐，最終捨棄人身，化回猿猴。此一由人而猿的「再獸化」，除因襲精怪故事之「揭露」模式外，在作品隱逸主題之視閥中誠饒富深意。

詳言之，漁者對小猿之愛憐，一方面是悲痛小猿遭拘挾，深感人類文明對「物性」之束縛，此等施以人情之矯偽，實滅天理而喪真。而若小猿之受繫隱喻柳祥苦心勞形的濟世情懷，則此刻絕棄社會之束縛，將小猿從路人手中取回，便是安頓與治療其生命之開始。另一方面，漁者開始「恩養是小猿」，也喻示其正透過「愛」而與生命重新連結，是小猿讓漁者的鄉關之思甦醒，小猿向他展示了生命的本質性，喚起他記憶中極深邃、原初的自我；小猿彷彿是漁者生命初始樣貌之再現，是他鏡像中的一張臉。而透過變形的渡越儀式，漁者得以重回「猿」形，卸下人文外衣，回復性命之本真；同時，這也意味著將作者社會化之心思再度帶回伊甸未染之美好。

文學作品向來是與生命課題之對話，神怪情節再怎麼天馬行空，依然與其所描述之社會有著巧妙關係。「化猿」所欲表述的其實正是柳祥在末世中對失落心靈的彷徨與追尋，殆因現實生活的種種受挫與不確定性，使其召喚鬼神來盡情宣洩心中紛呈的意念。「化猿」此一不尋常的志怪尾巴，正欲使人跳脫原有的人世框架，將思考面向切換為「世外」，於是，我們將隨著猿猴的「跳躍」，將眼光投向「不知所之」的心靈畛域。

（三）「南山」之返與「不知所之」的文化地理

Mike Crang 指出，人們會藉由「地方感」來界定自我身分，地方並不僅是位置或家鄉之表述，更是一系列文化之表徵。⁶⁸聞一多對孟浩然棲隱鹿門山之分析即為是

⁶⁷ 關於唐代「物老成魅」故事之分析可參黃東陽：《唐五代記異小說的文化闡釋》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007），頁 220-225。其並指出，利用物魅變化後所殘存之原形特徵來創作近似譚語之小說，已是唐代文人的創作時尚，具有濃厚的文學風味。

⁶⁸ [英] Mike Crang 著，王志弘等譯：《文化地理學》（臺北：巨流圖書股份有限公司，2008），頁 136。

例。⁶⁹今檢視《瀟湘錄》中著墨精怪回歸之作，如〈嵩山老僧〉、〈朱仁〉寫鹿、鼠二妖體會人事後終選擇重返山林，其地點「嵩山」非惟清幽山水，猶是唐人嘉愛之隱居聖地；而〈焦封〉寫女妖在同伴呼喚下，放棄隨夫入京求宦，化回猩猩歸返蜀中山林，此一「棄京留蜀」之選擇，殆為唐末離心士風之寫照。⁷⁰凡此數例，俱見柳祥此類「回歸」敘事作品之「地方感」，透射出時代特有的人文意義。

〈楚江漁者〉亦採精怪小說常見之「回歸」敘事，故事主人公由「楚江」漁者化為「南山」老猿，象徵生命之根的企尋與歸返，與〈嵩山老僧〉等文機杼相似。所謂「我自于南山中有族屬，今日辭爾輩歸之。」顯已在身分認同上做出選擇。「南山」（終南山）⁷¹座落於秦嶺中段，是唐代猿猴分佈之重要區域⁷²，猿妖「族屬」之說誠非妄談，是其思鄉之情的重要觸媒。然就作品「言志」之詮釋向度而言，南山之返的身分認同實有另一層指涉：柳祥為漁者重新貼上動物標籤，乃隱含其人生理念之重大轉向，精怪變回原形正喻其入世外衣之撕去，從此，要將心力放回自己。若云「楚江」隱指柳祥對屈原家國憂思之反省，則「南山」便為其隱逸情懷之寄託。簡言之，南山之返不僅是猿妖鄉關意識之流露，更是作者出處認同之自我表述。

關於「南山」之人文指涉，緣其處於長安南郊之獨特地理位置，乃唐代士子寄情丘壑之重要場域。其承載著盛唐文人「以隱求仕」之昂揚情志，唯〈楚江漁者〉視南山為猿妖自我追尋之最終歸宿，與前者濃烈之宦情南轅北轍，顯已將該地景之文化意涵刮除重寫。另據王靜所考，南山亦為社會動盪之際長安官民的桃花源，其

⁶⁹ 「歷史的龐德公給了他啟示，地理的鹿門山給了他方便，……鹿門山的家園早已使隱居成為既成事實，只要念頭一轉，承認自己是龐公的繼承人，此身便儼然是《高士傳》中的人物了。」聞一多：〈孟浩然〉，《唐詩雜論》（北京：中國三峽出版社，2009），頁26。

⁷⁰ 賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，頁192，以為，〈焦封〉敘焦封辭妻而重返京洛為宦，看似人物的自主意志抉擇，然從焦封別妻後「常悵悵」的情緒來看，顯然返京並不足為焦封心靈之歸著處，而最終其妻之歸山亦造成焦封的匱乏。事實上，此一「京輦匱乏」之感觸宜來自唐末士人對唐室之不信任，與其在朝為宦，更多士人寧可選擇為地方政府效力，韋莊入幕前蜀王建，韓偓奔閩中依王審知，羅隱回鄉服務吳越錢鏐，皆為是例。

⁷¹ 「終南山，一名中南山，一名太一山，一名南山，一名嶠山……。」唐·李泰撰，賀次君輯校：《括地志輯校》（北京：中華書局，1980），卷1，頁8。

⁷² 詹宗祐：〈唐五代時期秦嶺山區猿猴的記載、利用與捕獵〉，《史學彙刊》18（2003.4），頁128-133。

所呈現之隱逸光譜也因此而染上「避亂」色彩⁷³，儼然成了文人感慨時局的慰藉場所。就此而言，〈楚江漁者〉「歸返南山」之結局，殆暗示唐王朝已為回不去的伊甸，所謂「族屬／爾輩」之心理劃界，乃宣示從違已失序的體制中遁逃，朝向適性真淳的回歸。

有趣的是，在漁者化猿歸山後，作者又為其安排「不知所之」的結局，勾勒出一片「雲深不知處」的山林之志。深入考究，該敘事宜為一系列文化積澱之表徵。首先，在小說系譜上，此一書寫模式亦見《河東記·申屠澄》、《傳奇·孫恪》及《瀟湘錄》之〈張全〉、〈焦封〉等，皆敘女妖嚙過人事後選擇重返「心之所繫」的山林，並以不落言詮的方式表其歸返後的適性安頓。事實上，「不知所之」的結局頗風行於晉唐仙傳小說⁷⁴，意在突顯仙道之不同「凡」響，而此一蹤跡杳然的收尾，在「告別凡俗」之意義上，或恐是上述精怪返山故事之借鑑。其次，在「青史」視閥中，除嚴光等被定義為裨良風俗之儒式隱者外，亦有如向長、夏統、張果等「不知所之」的道式隱者⁷⁵，「不知所之」誠為此類「隱逸傳」傳主鮮明之印記，代表其棄世修道的決絕；〈楚江漁者〉既關注「青史」，則文末的「不知所之」或可釋為柳祥確認自己的隱逸情志後，所提出關於歸宿之想像地理。其三，此一想像地理雖未明言漁者化猿後之生命樣態，然既已還原為猿，以本然面貌與「族屬」於南山之中盪林食果，便隱喻生命如實性的恢復。對照小說前半所描繪「漁人之漁」的生命樣態——無政治干擾、肯認捕魚職分、與里人相往來——後半「跳躍化猿」之書寫誠與之相契應，形成強化旨趣的共振結構。只不過，住在楚江邊的老猿仍不免念及政治，而歸返南山的老猿則確已斷絕獲知政治訊息的可能，用最後的「化猿」手段維繫自身所欲得到的身心安穩。

⁷³ 王靜：〈終南山與唐代長安社會〉，收入榮新江主編：《唐研究》第9卷（北京：北京大學出版社，2003），頁150-151。是文徵舉數則文史資料，說明在朝廷政爭及安史、朱泚、黃巢兵禍之際，皆有官民避難於南山，相對於京城的名利紛爭與動蕩，南山實為世外桃源。

⁷⁴ 翻檢《太平廣記》「神仙」、「女仙」二類（卷1-70），此類事例如註出《神仙傳》之〈劉政〉、〈焦先〉、〈沈建〉、〈王興〉、〈趙瞿〉，註出《神仙感遇傳》之〈李筌〉、〈羅公遠〉、〈蕭靜之〉、〈韋弁〉，以及《原化記·採藥民》、《傳奇·崔煒》、《墉城集仙錄·杜蘭香》等名篇，誠不勝枚舉。

⁷⁵ 如《後漢書·逸民傳》：「（向長）於是遂肆意，與同好北海禽慶俱遊五嶽名山，竟不知所終。」（頁2759）《晉書·隱逸傳》：「（夏）統歸會稽，竟不知所終。」（頁2430）《舊唐書·方伎傳》：「（張果）乃入恆山，不知所之。」（卷191，頁5107）

結言之，〈楚江漁者〉「不知所之」的結局展現其在隱逸文化中所覓得之歸屬感，它因襲志怪、仙傳小說和史書隱逸傳之書寫慣習，將柳祥之仕隱情結收束為適性、如實的物自身，整合進既有、可循的文化脈絡中。於是，在唐末亂離之真實情境裡，作者不再孤獨，他在自己所書寫建構的「族屬」中找到了出處認同，「不知所之」的歸返因此有了安頓與重生的治療意義。

五、結論

何懷碩嘗云：「中國讀書人受到來自政治勢力的漠視、遺棄、排斥、壓抑，甚至迫害，命運之坎坷、悲慘，差不多構成一部中國文學史的主要『情節』。」⁷⁶或以「不在之在」的放逸姿態形成批判距離，繼續表述對「道」之抱守；或轉向追慕文史長河中的隱逸佳話，從而安頓自己被拔根的靈魂；或寄情山水，在社會框架之外獲得許多生氣勃勃的自我發現。於是，闡述隱逸情志之詩文便周而復始地鐫刻在文學史的每個章節，舉凡史書隱逸傳、招隱詩、歸田賦、遊仙文學、貶謫文學、山水田園詩乃至漁隱詩畫等，咸因體現士人靈魂之價值，成為後之來者反覆取材之九畹滋蘭，引起一代又一代的對話、反思及創造性詮釋。隱逸文學之經典意象（若漁樵、桃源等）便是在此不斷嘗試中延續其文化生命，生生不息而與時俱新。

本文所論《瀟湘錄·楚江漁者》乃唐人小說敷寫「漁隱」現象之重要事例，其所開顯之隱逸世界，或明或晦地延攬了青史中的姜尚和嚴光、《楚辭》與《莊子》之〈漁父〉篇、陶淵明飲酒詩、中晚唐漁父詩、「楚江」與「南山」之地理文化、「以猿為喻」的文學傳統、精怪重返山林之小說敘事等，試圖在唐末亂離之語境中開展層層對話，每一層對話都是柳祥對士人出處課題之思索與表述，在重寫與轉化之際突顯其主體心靈之價值判斷。

⁷⁶ 何懷碩：〈在孤獨中尋覓自我——中外隱士人格的特色〉，收入〔英〕彼得·法朗士（Peter France）著，梁永安譯：《隱士：透視孤獨》（臺北：立緒文化事業公司，2001），頁11。

〈楚江漁者〉對「隱人之漁」的批判，乃緣於士人彷徨其途、全身避亂之末世感受，盛唐以來「功利化」之隱逸文化既已發生轉型，姜尚、嚴光所代表儒家「修身見世」之隱逸價值亦因而遭到柳祥解構。其殆認為隱逸之價值除了政治倫理之「以隱求仕」及「以道抗勢」外，更當朝向逍遙自適的心靈追求，遂而提出詩意棲居的「漁人之漁」，以對漁隱本質重新定義與釐清。詳言之，柳祥為漁者摹繪一幅「茅屋—江流—明月」的居止圖式，在「得魚供庖宰」的生命具體實踐中擺落外在的、別有目的之隱逸，從而獲得性分自足、天人合一的在地依歸。對柳祥而言，漁樵職分的身體力行乃邁向隱逸人格整全之不二法門，生命如實性的恢復方是漁隱生活之真義所在。

此外，〈楚江漁者〉亦分別透過「漁父」、「狂醉」之文學意象尚友屈原、陶潛。首先，柳祥汲取《楚辭·漁父》之問答形式及漁父形象，設想與心中的屈原——綿亙千古的仕隱情結——展開對話。一如屈原對孤臣心緒及家國病癥之透視⁷⁷，柳祥亦曾在《瀟湘錄》其它作品中揹負著匡世的十字架，憂心眼前時局之困頓；但在〈楚江漁者〉中，柳祥則不願重蹈屈原殉於政治理想的論調，而是選擇接受漁父的曠達與通透。其次，陶潛為「飲酒」內蘊所傾注之命運無常及逍遙雅趣亦為柳祥所接受，《瀟湘錄》中的〈貞元末布衣〉即與陶詩同寫「悲秋」與「狂醉」，從而擺落命運之焦慮；然〈楚江漁者〉所書狂醉則顯然已跳脫用舍出處之煩惱，是文所勾描漁人飲酒之閒情雅趣，乃遠承《莊子·漁父》而近取中晚唐漁父詩詞，展現出自由奔放的無待心境。簡言之，柳祥在《瀟湘錄》中所流露「恨別思歸」之抗議火苗，在〈楚江漁者〉中已化為「和美自得」的清江明月。此一對〈楚江漁者〉「知人論世」之探討，當有助於論證《瀟湘錄》書名之意涵，梳理柳祥「瀟湘情結」的完整面貌。

至若〈楚江漁者〉所安排猿妖歸返南山之結局，乃作者運用精怪小說常見之「揭露」模式來思索生命安頓之課題。「猿」在唐代文學中具有深厚之回歸意象，舉凡李子仞〈馴猿賦〉對於適性及放猿之呼籲，吳筠〈玄猿賦〉關於歸隱及淳世之描寫，

⁷⁷ 柯慶明以為，《楚辭》所展現孤臣孽子的彷徨流浪，除了流露對於家國的更大渴思外，同時也促成了個人自我生命獨特性的覺醒，以及對於時代社會病癥的痛切反省。參柯慶明：《中國文學的美感》（臺北：麥田出版有限公司，2010），頁24。

以及眾多藉猿聲來抒寫鄉愁的唐詩，咸可視為〈楚江漁者〉角色設定之文學環境。據此，「化猿」之結局並非單純述異話奇，更非前段漁隱辨證之解構，其饒有深意之處正在於「以猿為鏡」，透過收養小猿的儀式，使漁者回想起生命的原初樣態。於是，「變形」不再只是精怪小說之情節，更有著回歸本我之意涵。其所覺返之「南山」不僅是猿猴棲地，考諸作者之年代更已成士人避寇亂之慰藉空間。而「不知所之」的描述則嘗試將其仕隱的重新抉擇安頓於既有之文史書寫傳統中，小說裡關於「族屬」之重構因此有了文化的支撐。簡言之，在隱逸課題之思考脈絡下，漁者的「再獸化」代表著柳祥看破末世之失序與滄桑後，卸下人文外衣，朝向心靈原鄉之追尋。

自宋人趙彥衛論述唐人小說以來，「史才、詩筆、議論」⁷⁸之說已是學界共識，成為解讀作品之重要鎖鑰。然此一研究視野卻容易忽略作品的「故事性」，以〈楚江漁者〉而言，論者往往聚焦在小說前半之漁隱議論，對於後半猿妖情節之討論或因其志怪筆觸而不了了之。經本論文考察，後半情節實借助動物妖譚之文學想像來理解前半情節之哲學論辯，同樣具有箋釋作者心聲之意義。若云前半「漁隱問答」為作品表意之第一聲腔，則後半「猿妖返山」便為動物寓言屬性之第二聲腔，是前者義理之具象與隱喻，非僅為志異情節而已。

事實上，將動物置入隱喻系統乃唐代寓言文學常見手法⁷⁹，傳奇者如〈任氏傳〉、〈南柯太守傳〉等亦託狐、蟻而寓人情事理，動物題材之精怪小說實以其「非人類」之新鮮視角，帶領讀者走出「身在此山中」的思考侷限，重新俯瞰習而不覺之人生課題。換言之，具寓言性質之精怪小說，其意義正在「觀看方式」的改變，它設定了一個批判的距離，向世人展示生命的藝術真實，從而突顯出我們原先看不清或可能忽略的問題。〈楚江漁者〉以猿妖返山之志怪尾巴呼應前半漁隱論述，不僅迥異於一般怪力亂神之精怪故事，透過「變形」情節所翻轉之閱讀風景更引發吾人對生命歸宿的思索；易言之，當漁者化猿離去後所產生之存在「空缺」，正是文本的隱喻所在。

⁷⁸ 宋·趙彥衛撰，傅根清點校：《雲麓漫鈔》（北京：中華書局，1996），卷8，頁135。

⁷⁹ 如柳宗元《三戒》（臨江之麋、黔之驢、永某氏之鼠）、〈蝮蠍傳〉、〈罷說〉，羅隱〈說天雞〉，皮日休〈悲擊獸〉，陸龜蒙〈蠹化〉、〈蟹志〉、〈招野龍對〉，無能子〈魚說〉、〈鳩說〉等。

徵引文獻

一、原典文獻

- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1993。
- 漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1991。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏附校勘記》第8冊，臺北：藝文印書館，1997。
- 晉·陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 南朝宋·范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1991。
- 南朝梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，臺北：華正書局，1991。
- 唐·皮日休、陸龜蒙等撰，王錫九校：《松陵集校注》，北京：中華書局，2018。
- 唐·李白撰，瞿蛻園、朱金城校：《李白集校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 唐·李泰撰，賀次君輯校：《括地志輯校》，北京：中華書局，1980。
- 唐·孟郊撰，邱燮友、李建崑校：《孟郊詩集校注》，臺北：新文豐出版公司，1997。
- 唐·房玄齡：《晉書》，臺北：鼎文書局，1987。
- 唐·段公路：《北戶錄》，揚州：廣陵書社，2003。
- 唐·徐堅：《初學記》，收入《文淵閣四庫全書》子部第196冊，臺北：商務印書館，1983。
- 唐·劉肅撰，許德楠、李鼎霞點校：《大唐新語》，北京：中華書局，1984。
- 唐·歐陽詢編，汪紹楹校：《藝文類聚》，北京：中華書局，1965。
- 唐·韓愈撰，屈守元、常思春校：《韓愈全集校注》，成都：四川大學出版社，1996。
- 唐·魏徵：《隋書》，臺北：鼎文書局，1987。
- 唐·羅隱撰，李定廣校：《羅隱集繫年校箋》，北京：人民文學出版社，2013。
- 五代·韋莊撰，聶安福箋注：《韋莊集箋注》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 五代·劉昫：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1982。
- 宋·司馬光：《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。
- *宋·李昉等編，汪紹楹校：《太平廣記》，北京：中華書局，2006。

- 宋·洪興祖：《楚辭補注》，臺北：頂淵文化事業公司，2005。
- 宋·趙彥衛撰，傅根清點校：《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1996。
- 宋·歐陽修：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1985。
- 元·辛文房撰，傅璇琮主編：《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，1990。
- 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1991。
- 清·聖祖御製：《全唐詩》，臺北：文史哲出版社，1987。
- 清·董誥主編：《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 屈守元：《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996。

二、近人論著

- 王春庭：〈漁樵：隱逸文學的一個象徵性符號〉，收入中國唐代文學學會主編：《唐代文學研究（第七輯）》，桂林：廣西師範大學出版社，1998。
- 王國瓔：《古今隱逸詩人之宗：陶淵明論析》，臺北：允晨文化實業公司，1999。
- 王靜：〈終南山與唐代長安社會〉，收入榮新江主編：《唐研究》第9卷，北京：北京大學出版社，2003。
- 田耕宇：《中唐至北宋文學轉型研究》，北京：中國社會科學出版社，2009。
- 衣若芬：《雲影天光：瀟湘山水之畫意與詩情》，臺北：里仁書局，2013。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987。
- * 李宗為：《唐人傳奇》，北京：中華書局，2003。
- 李紅霞：《唐代隱逸與文學》，北京：商務印書館，2017。
- * 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993。
- 俞汝捷：《幻想和寄託的國度：志怪傳奇新論》，臺北：淑馨出版社，1991。
- 柯慶明：《中國文學的美感》，臺北：麥田出版有限公司，2010。
- 胡可先：《唐代重大歷史事件與文學研究》，杭州：浙江大學出版社，2007。
- 許又方：《時間的影跡——〈離騷〉碎論》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2003。
- 傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》，北京：北京大學出版社，2007。

- 傅錫壬：《經典·屈原 楚辭》，臺北：麥田出版有限公司，2012。
- 焦瑛：《《瀟湘錄》研究》，重慶：西南大學中文系碩士論文，2013。
- *程毅中：《唐代小說史》，北京：人民文學出版社，2003。
- 黃東陽：《唐五代記異小說的文化闡釋》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007。
- 黃俊傑主編：《中國文化新論·思想篇一：理想與現實》，臺北：聯經出版事業公司，1982。
- 黃偉倫：〈六朝隱逸文化的新轉向——一個「隱逸自覺論」的提出〉，《成大中文學報》19（2007.12），頁 1-26。
- 董乃斌：《唐帝國的精神文明：民俗與文學》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 詹宗祐：〈唐五代時期秦嶺山區猿猴的記載、利用與捕獵〉，《史學彙刊》18（2003.4），頁 125-144。
- 聞一多：《唐詩雜論》，北京：中國三峽出版社，2009。
- 蔡玲婉：〈接受與新創——唐代漁父詩探析〉，《高雄師大國文學報》16（2012.6），頁 37-73。
- 蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》，臺北：聯經出版事業公司，2012。
- 鄧郁生：〈償俗與歸真：論《傳奇·孫恪》的啟悟結構〉，《彰化師大國文學誌》22（2011.6），頁 501-528。
- 魯迅：《魯迅全集》第 6 卷，北京：人民文學出版社，2005。
- 盧桂珍：〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》24（2016.12），頁 61-106。
- 蕭麗華：〈唐代漁父詞與日本《經國集》十三首〈漁歌〉之比較〉，《臺大東亞文化研究》2（2014.6），頁 1-20。
- *賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，《臺大中文學報》38（2012.9），頁 155-201。
- 顏崑陽：《六朝文學觀念叢論》，臺北：正中書局，1993。
- *〔法〕蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵煒譯：《互文性研究》，天

津：天津人民出版社，2003。

〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001。

* 〔美〕宇文所安（Stephen Owen）著，賈晉華譯：《晚唐：九世紀中葉的中國詩歌（827-860）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011。

* 〔美〕段義孚（Yi-Fu Tuan）著，周尚意、張春梅譯：《逃避主義：從恐懼到創造》，臺北：立緒文化事業公司，2006。

* 〔英〕Mike Crang 著，王志弘等譯：《文化地理學》，臺北：巨流圖書股份有限公司，2008。

〔英〕彼得·法朗士（Peter France）著，梁永安譯：《隱士：透視孤獨》，臺北：立緒文化事業公司，2001。

* 〔荷〕高羅佩（Robert Hans van Gulik）著，施曄譯：《長臂猿考》，上海：中西書局，2015。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cheng Yi Zhong, *Tang Dai Xiao Shuo Shi* [History of Tang Dynasty Fiction] (Beijing: People's Literature Publishing House, 2003).
- Lai Sin Hung, "Border-crossing and Returning: Two Perspectives toward the Fiction Themes in *Zuanyiji* and *Xiaoxianru*" in *Bulletin of The Department of Chinese Literature, National Taiwan University* 38 (Sep. 2012), pp. 155-201.
- [Song] Li Fang et al., *Tai Ping Guang Ji* [Extensive Records of the Taiping Era] coll. by Wang Shao Ying (Beijing: Zhonghua Bookstore, 2006).
- Li Jian Guo, *Tang Wu Dai Zhi Guai Chuan Qi Xu Lu* [Legends of Anomaly Fiction in the Tang and Five Dynasties] (Tianjin: Nankai University Press, 1993).
- Li Zong Wei, *Tang Ren Chuan Qi* [Tang Legends] (Beijing: Zhonghua Bookstore, 2003).
- Mike Crang, *Wen Hua Di Li Xue* [Cultural Geography] trans. by Wang Zhi Hong et al. (Taipei: Chuliu Book Co., Ltd., 2008).
- Robert Hans van Gulik, *Chang Bi Yuan Kao* [The Gibbon in China: An Essay in Chinese Animal Lore] (Shanghai: Zhongxi Press, 2015).
- Stephen Owen, *Wan Tang: Jiu Shi Ji Zhong Ye De Zhong Guo Shi Ge (827-860)* [The Late Tang: Chinese Poetry of the Mid-Ninth Century (827-860)] (Beijing: SDX Joint Publishing, 2011).
- Tiphaine Samoyault, *Hu Wen Xing Yan Jiu* [L'Intertextualité, Mémoire de la Littérature] trans. by Zhao Yi (Tianjin: Tianjin People's Publishing House, 2008).
- Tuan Yi Fu, *Tao Bi Zhu Yi* [Escapism] Trans. by Zhou Shang Yi & Zhang Chun Mei (Taipei: New Century Publishing Co., Ltd., 2006).

